



Volume 11 – Número 26
DOSSIÊ: ESPIRITUALIDADES INDÍGENAS
doi: [10.25247/paralellus.2020.v11n26.077-096](https://doi.org/10.25247/paralellus.2020.v11n26.077-096)

PAJÉ, ENCANTADOS E PROMESSAS NOS ENTENDIMENTOS DE PRÁTICAS RELIGIOSAS INDÍGENAS EM ALAGOAS

PAJÉ, 'ENCHANTED' SPIRITS AND PROMISES AMONG THE INDIAN
RELIGIOUS PRACTICES UNDERSTANDINGS IN ALAGOAS

*Siloé Soares de Amorim**

RESUMO

O objetivo desse artigo é expor um sentimento contraditório entre a compreensão genérica dos termos Pajé/Pajelança, associados diretamente ao de Xamã/Xamanismo. A oposição a esses termos foi obtida diretamente por meio de experiências etnográficas entre as etnias indígenas do Alto Sertão Alagoano e por meio de debates estabelecidos em eventos acadêmicos e em outros espaços que reúnem indígenas de outros lugares. Enquanto não foi possível encontrar um estudo teórico sobre o problema aqui apresentado, ambos os termos, Pajé/Pajelança, Xamã/Xamanismo, são colocados, concomitantemente iguais em seu conjunto, pela antropologia e também contrários entre si pelos povos indígenas da região. Debate que, teoricamente, vem sendo diferenciado em seus termos e práticas por indígenas em vários espaços quando suscitado o tema de forma genérica, sem distinção de uso. Já que, para os índios da região, Pajé/Pajelança, Xamã/Xamanismo, não se assemelham entre si. Nesse sentido, procuro expor a noção do entendimento dos termos Pajé/Pajelança a partir de sentidos religiosos representados nos rituais de Promessa aos Encantados. Nesses rituais, as ações do Pajé são configuradas como Pajelança. Para as etnias indígenas em Alagoas, esses termos são acionados enquanto identidade étnica local e se particularizam em cada etnia. Percepção que se opõe aos termos Xamã/Xamanismo, terminologia (práticas) universais que “não dão conta” de explicar a etnicidade latente nas etnias indígenas do Nordeste.

* Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Instituto de Ciências Sociais (ICS) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: siloe.amorim@gmail.com.



Palavras-chave: Ancestralidade, indígena, ritual, xamanismo, Alagoas.

ABSTRACT

The goal of this article is to display the contradictory feeling between the general understandings between Pajé/Pajelança, directly associated to Shaman/Shamanism. The opposition between these terms were directly obtained by ethnographies experiences among the Indians ethnicities of Alto Sertão Alagoano and among the settled down debates at academics events and other fields that suit other Indians from other places. While it was not possible to find a theoretical study about the problem here presented, both terms, Pajé/Pajelança, Shaman/Shamanism, are mutually placed in their assortment by Anthropology as much as opposites among the Indian peoples of the region. A debate that, theoretically, has been distinguished into its terms and practices by Indians in many fields when the theme is abridged in a general manner, without a usage distinction. Whereas *Pajé/Pajelança*, *Shaman/Shamanism*, to the Indians in the territory, are not alike. Therefore, I seek to bring to light the understanding notion of the terms *Pajé/Pajelança* following the religious insight represented by the promises rituals to the 'Enchanted' spirits. Towards these rituals, the *pajé's* actions are taken for *pajelança*. To the Indian ethnicity in Alagoas, these terms are set off as the local ethnicity identity and are particularized into each ethnicity. Perception that goes opposite to the terms Shaman/Shamanism, terminology for universal practices that cannot 'handle' the explanation of an inherent ethnicity in the Indians ethnicities in Northeast.

Keywords: Ancestrality, Indian, ritual, shamanism, Alagoas

1 INTRODUÇÃO

Responder ao pedido dos editores da PARALELLUS Revista de Estudos de Religião – UNICAP para escrever sobre *religião indígena* não foi e não é tarefa fácil. Em primeiro lugar porque o espaço que ora ocupamos como antropólogo nesse quesito é visto pelos próprios índios¹ como uma “intervenção” em assuntos relacionados à sua cosmovisão e práticas ancestrais religiosas. Segundo, porque, a definição de religião é ambígua e definir religião indígena é ainda mais complexo, considerando que o fenômeno religioso envolve estudos da religião em termos empíricos, comparações de crenças e práticas em diferentes culturas, sobretudo quando nos referimos aos povos indígenas no Nordeste, que, em termos atuais, não se pode deixar de lado suas relações com outras instituições religiosas, resistência em prol da preservação de seus rituais dentre outros aspectos da vida religiosa e resistência étnica.

¹ Refiro-me aqui às etnias em Alagoas e de modo geral, no Nordeste.

No Nordeste, a população indígena convive em contato direto desde 1.500 com os costumes ocidentais, de modo que a cultura, de forma mais acentuada, a religiosa, é diversificada, multifacetada e marcada pela transversalidade entre os universos místico-religiosos, indígenas, africanos, somados ao catolicismo e crenças populares portuguesas ou europeias. A ideia que marca o senso comum no Brasil, é a de que as crenças indígenas e africanas giram em torno do demônio. “Coisa-ruim”, cuja redenção seria imaginável unicamente pela fé cristã. Assim, a colonização portuguesa, tendo à frente o cristianismo, agencia um projeto de devastação das religiões e rituais tanto de indígenas como dos negros escravizados, estabelecendo a fé cristã em todo o território ocupado mediante a catequese e a punição de outras práticas religiosas que se opusessem ao catolicismo. Projeto ainda atuante de certa forma, em termos ideológicos, que põe as fés católica e evangélica acima de qualquer outra, expondo os praticantes de outros cultos a um sentimento de inferioridade, ocupando espaços subalternos e periféricos em meio a um discurso atual de cidadania e diversidade étnica, racial, religiosa, etc.

A lógica, portanto, para as etnias indígenas da região é a de que tais termos não identificam códigos e nem explicam esses sistemas de crenças que estão inseridos no processo de resistência na preservação das práticas étnicas e religiosas indígenas como elemento aglutinador, identitário e de fé, aspectos que também não são explicados pelos termos de Xamã e Xamanismo ou práticas xamânicas.

A referência sobre possíveis “intromissões” é bastante recorrente em seminários acadêmicos e outros espaços que abordam ou são apresentados temas voltados para os aspectos religiosos dos povos indígenas, referência também relacionada com o conceito de “Xamã, “Xamanismo” e outras categorias classificatórias do Pajé, mestres curandeiros, rezador, rezadeiras, apresentados com os termos “Xamã” e “Xamanismo” (prática-conceito), que para as etnias indígenas em Alagoas, de modo geral, não respondem pelo que eles compreendem das ações do Pajé, conforme busco apresentar sucintamente nesse artigo.

2 OS TERMOS XAMÃ/XAMANISMO; PAJÉ/PAJELANÇA – CONTRADIÇÕES

Esse debate é aqui apresentado, em primeiro lugar, por um fato (re) memorável: a ocupação dos indígenas nos espaços acadêmicos nacionais e de outros territórios (locais, regionais, internacionais) nos quais se organizam fóruns para a apresentação das questões indígenas, tanto em termos de políticas públicas, como em termos de produções acadêmicas, que apresentam construções teórico-metodológicas a respeito de temas diretamente ligados aos povos indígenas no âmbito da saúde, da educação, da terra, da cultura, da religião, da identidade. Temas que antes, eram apresentados e discutidos por historiadores, antropólogos, sociólogos ou por grupos da sociedade civil organizada sensível à causa indígena. Hoje em dia, raramente acontece algum evento do tipo, sem a participação direta de intérpretes e protagonistas indígenas que ocupam lugar de debate nesses fóruns.

Nesses espaços, participam não só estudantes, mas também, Pajés, Caciques e outros indígenas, de modo geral, o que possibilita e estabelece a participação direta e ativa de indígenas em debates significativos, sobretudo, relacionados à sua identidade étnica e religiosa e que intensifica o debate teórico sobre concepções acerca de sua etnicidade².

Para a antropologia da religião o conceito de *Xamã* (especialista), *Xamanismo* (prática) indica as práticas religiosas indígenas contemporâneas ou “práticas xamânicas”, ou “Xamanismo”. Ambos os conceitos se ajustam, ou melhor, sobrepõe-se ao de Pajé (*Xamã*) e Pajelança (*Xamanismo*). Há um enorme desacordo na aceitação destes termos pelos indígenas do Nordeste, de modo geral, mas particularmente em Alagoas. Discordância que venho observando entre as etnias indígenas com as quais regularmente mantenho contato³.

² Um desses debates se deu em sala de aula com um dos Alunos, Cicinho Jiripankó, no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND) 2010-2015, foi a primeira vez que me deparei com as contradições sobre o termo *xamã/xamanismo/pajé/pajelança* nas falas dos alunos que se opuseram a referir-se ao Pajé como *Xamã*, daí por diante, escutei várias referências a esta oposição, que agora trago em forma de um artigo.

³ Esta forma de oposição teórica, comumente observada nas áreas indígenas em que atuo como antropólogo, nas reuniões do Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi) do qual sou conselheiro e também durante os encontros realizados no Curso de Capacitação em Saúde, Educação e Interculturalidade, organizado pelo Distrito Especial de Saúde Indígena (Dsei), Alagoas/Sergipe em 2018 e 2019.

Os termos Xamã/Xamanismo, para os povos indígenas em Alagoas, “não conseguem explicar os movimentos, sentimentos, crenças, origens das entidades encantadas, seu reino e reinado”, em síntese, não explicam a “ciência do índio”, termo que designa saberes religiosos, cultos e rituais. Tópicos concomitantes em torno da religiosidade indígena, prática em si, transmitida pelo pajé, responsável pelos rituais de cura, conhecedor da mística, da prática e das particularidades que envolvem o saber religioso presentes e atuantes em cada povo, em cada comunidade ou grupo, e são, para eles, consistentes em termos socioecológicos, identitários e culturais.

Os termos “Xamã” e “Xamanismo”⁴, mesmo que em sua etimologia, se assemelhem ao de Pajé e ao de Pajelança, são, para os índios do Nordeste, opostos em sua acepção. A explicação dada é que os termos *Xamã/Xamanismo* são, em primeiro lugar, definidores de práticas religiosas dos índios norte-americanos, e em segundo lugar, indicam as chamadas “news waves xamânicas” ou “misticismo” ou “ocultismo universal” em busca da espiritualidade plena, transcendental, ou seja, a união divina. Busca que incita o surgimento de inúmeras comunidades espirituais com práticas xamanistas, e faz com que, vários indivíduos aprendam as técnicas xamânicas orientais e indígenas, e se situem em várias partes do mundo, sobretudo na Europa, Estados Unidos, Brasil, México, Peru, Bolívia. Esses novos Xamãs atuam como intermediários espirituais daqueles que buscam paz e harmonia, em síntese, um encontro cósmico entre o corpo e a alma, paz mundial e preservação da natureza.

Esses “novos Xamãs”, ao adotar elementos místicos, por exemplo, patuás ou amuletos diversos de proteção e sortilégios ou até mesmo objetos ritualísticos de ancestralidades indígenas, como o maracá, ervas para defumar o corpo, o espírito, o ambiente ou para entrar em contato com as entidades espirituais indígenas, misturam técnicas dos autóctones ou nativos da Austrália, da Índia, da Nova Zelândia e da Tailândia com as técnicas de cura, de limpeza espiritual e ambiental emprestadas também dos indígenas, da América Latina e as torna de certa forma, universais e

⁴ Na reinterpretação, mais comum em termos antropológicos, o xamanismo indica ações procedentes de um xamã. Este é um personagem mais poderoso que um bruxo, médico ou feiticeiro. O termo procede dos esquimós siberianos, controlador do sobrenatural, com grande capacidade de relacionar-se com forças ocultas através do transe com o uso também, de substâncias químicas que levam a enxergar outros universos não humanos. Razão pela qual, foram tachados de charlatões, feiticeiros etc. Veja, por exemplo, Lewis (1969, p. 94-96). Outras definições se assemelham ao aqui descrito, veja no Dicionário Online de Português <<https://www.dicio.com.br>>, acesso, nov. 20 de 2019.

alternativas para a realização de rituais “xamânicos” em busca de cura para o corpo e paz interior mundializantes.

É nesse complexo panorama místico e miscigenado que os termos Xamã/Xamanismo mostram-se como aspectos comparativos e religiosos e se opõem às práticas do Pajé e seus feitos, estes, compreendidos e ordenados como Pajelança e que respondem por um conhecimento particular que se manifesta como referência identitária e que faz parte das práticas étnicas e religiosas dos povos indígenas do Nordeste.

3 O CONCEITO DE RELIGIÃO E A CONDIÇÃO DO PAJÉ

Turner (1978) afirma que o conceito de religião é um termo ambíguo, cujo significado varia segundo o contexto social e histórico. Para ele, a multiplicidade das “definições de religião alude ao reconhecimento de um poder sobrenatural que exerce controle sobre o mundo e que pode ser pessoal ou impessoal” (TURNER, 1978, p. p.547).

Nesse aspecto, a condição de Pajé, como um conhecedor de uma religião específica, aqui abordando particularmente a indígena, chega para seus interlocutores definida culturalmente em função de tal reconhecimento. É, portanto, em sociedade ou no âmbito da prática interativa (para os de dentro e para os de fora), nas ações de cura, de irromper malefícios, comumente tratados como “magia”, “trabalho feito”, “macumba”, “feitiçarias”, rituais em contextos sobrenaturais, que esse poder do Pajé se efetiva sem necessariamente identificar quem causou o malefício, este fica em um segundo plano, o mais importante, é neutralizar ou eliminar o que causou tal dano.

Nesse entendimento, os antropólogos, sobretudo no que se refere à antropologia evolucionista e o rompimento desta, já no século XX, qualificam de magia as ações que desestabilizam a ordem socioemocional “natural” do indivíduo, e por extensão, do grupo, família, ou comunidade ao qual este está inserido, portanto, vulnerável também a viver tais conflitos (EVANS-PRITCHARD, 2005). Estes são provocados e concretizados por deuses, espíritos, demônios, gênios, espectros, duendes, etc.

Nesse contexto sobrenatural, a antropologia parte de conceitos universais, ou seja, quem controla esse poder, são os Xamãs, magos, bruxos, feiticeiros, e estes, no entendimento indígena aqui em Alagoas, é o Pajé que lida com essas forças que desestabilizam os indivíduos e suas comunidades e devem ser reparadas a pedido das pessoas afetadas e por intermédio das ações do Pajé, que não se considera um bruxo, feiticeiro e não faz bruxaria.

Com esse entendimento local, a atualização de afirmações étnicas e religiosas estabelece um entendimento teórico exteriorizado para os de fora e direcionado, especificamente, sobre componentes étnicos, em que, o Pajé é identificado com outras categorias identitárias, cuja interpretação pelo de fora, se associa a um termo genérico (Xamã). No entanto, em termos inter-relacionais e étnicos, o Pajé é visto por categorias que o associam a uma compreensão de ações incorporadas e autodenomináveis, tais como “mestre de Toré”, “curandeiro”, “rezador ou rezadeira” dentre outros que estão “abaixo” do Pajé. Esse, não deve ser compreendido como “Xamã”, genericamente concebido, assim como em outras categorias aqui referenciadas. Essa hierarquia fortalece a identidade étnica e religiosa e a tais práticas nos territórios indígenas em cada microrregião.

Essa diferença conceitual responde também por conflitos cósmico-terrestres entre várias concepções das religiões indígenas em oposição ao cristianismo e outras crenças procedentes da Europa, circunstanciadas por crenças e artefatos culturais, antagônicos entre o “Bem” e o “Mal”, (Deus e o Diabo).

Do ponto de vista comum, o “bem e o mal”, são representados por “Deus”, “bom” e o “Diabo”, “mau”. O primeiro deve derrotar o segundo. Este entendimento do bem e do mal - pelo senso comum, ecoou desde sempre para um entendimento sobre o qual os antropólogos classificam de religião. Esta, em termo também comum nas ciências sociais, consiste na crença da existência de poder superior ou sobrenatural. Princípio filosófico do qual depende o destino do ser humano, “já que não estamos aqui por um acaso”. A partir dessa concepção, a compreensão da religião é vista como plural, isto é, sistemas religiosos complexos e repletos de crenças e ritos, elementos que organizam o universo psicossocial humano (LOWIE, 1954 *apud* FUNDAÇÃO GETULIO VARAGS, 1987, p. 1058).

Para as populações indígenas aqui referidas esse universo (psicossocial) é fundamentado mediante uma estreita relação de reciprocidades entre o Encantado e o grupo, suas comunidades e seus indivíduos. Esta relação é motivada por atitudes ou princípios éticos de cuidados, respeito e obediência aos Encantados. “São eles que cuidam da gente, da aldeia e precisa ser zelado”. Esse princípio moral é levado ao pé da letra pelas comunidades indígenas que têm como norte o Reino do Ajucá, mundo dos Encantados que, aos olhos das etnias indígenas de Alagoas, esse reino está repleto de Encantados que os de fora chamam de espíritos.

Os Encantados não existem na forma de pessoa, eles se comunicam com os seres humanos de várias formas através da “fé que o índio tem nele”. Os Encantados, através da fé, aconselham, olham pelos índios e intercedem por seus fiéis em conflitos cósmico-terrestres amplos: espiritual, saúde do corpo e da mente, aspectos amorosos, financeiros, enfim, humanos e que é cíclico, ou seja, caótico versus ordenado, apaziguado, conforme relatam os índios da região.

É com esse entendimento, que o debate acerca das concepções teóricas das práticas ritualísticas indígenas pelo Pajé, como Xamanismo, torna-se relevante e é criticado por esses protagonistas que enxergam as referências, quando citadas por terceiros, como “intervenção”. “É colocar outro nome no que já tem”; como se refere Zé Arnaldo Karuazu, fazendo referência ao termo Pajé/Pajelança em oposição a Xamã/Xamanismo.

Para explicar essa “intromissão”, é importante fazer referência a algumas atitudes que motivam esse tipo de antipatia por parte dos índios em Alagoas, no Nordeste de modo geral, quando abordados sobre seu sistema de crenças. Em primeiro lugar, se direcionam a quem deles se aproximam, com a intenção de indagar sobre os aspectos mágicos e religiosos que marcam seus rituais. Em segundo lugar, são assuntos sensíveis que guardam mistérios cósmico-terrestres ou “segredos” dos Encantados e que foram, ao longo da colonização, banalizados e demonizados pela fé cristã, além de serem aspectos sociais e pessoais, geralmente impreteríveis ou não partilhados para outros, sobretudo para os de fora.

Devido a essa complexidade presente nos ritos e em todo o conjunto ou sistema de crenças partilhadas entre os indivíduos, tais componentes funcionam entre si em

numerosas relações de interdependência ou de subordinação que são apreendidas coletivamente, mas que agem de forma coerente. Aspectos que, abordados pela antropologia, tornam-se ainda mais complexos ao definir tais engrenagens mediante uma teoria da religião, já que no Nordeste, os índios chamam sua crença ou religião de “a ciência do índio”, visto que abriga uma imensa rede de cultos que são baseados em estruturas religiosas multifacetadas em termos étnicos, sociais, políticos, culturais, identitários, e mesmo no âmbito da percepção humana, desenvolvidas no Brasil a partir de sua própria composição, esta, diversificada étnica e religiosamente.

Cabe mencionar que a antropologia entende essas estruturas religiosas com base em um “sistema de símbolos” capazes de motivar no ser humano concepções de existência real (GEERTZ, 2008) em consonância com o universo sobrenatural. Percepção que coloca os indivíduos frente a uma riqueza religiosa única, caracterizada pela experiência individual e protegida coletivamente. São vivências alimentadas pelo e para o grupo e nele se expande e se afirma.

Por se desenvolver em termos restrito, particular em cada etnia, a difusão e assimilação deste tipo de crença por agentes externos, em decorrência da imposição do cristianismo como única religião aceita e redentora de humanidade, as outras religiões, fés ou sistemas de crenças, permanecem submersas a contextos etnocêntricos violentamente minados por um ideal de “isolamento religioso” permeado de segredos cultivados no interior de cada etnia como uma ciência própria, a “ciência do índio”.

Nesse sentido, não cabem dúvidas que esta reflexão obedece a uma interpretação e um contínuo étnico da tradicionalidade e ancestralidade indígenas reconfiguradas e ordenadas, por um lado, em rituais e ritos, às vezes privados e às vezes, permitem uma interação com a sociedade majoritária, através de uma linha imaginária divisória estabelecida numa geografia territorial, espiritual/religiosa no Terreiro Indígena, no Poró ou no Ouricuri e que se expande por altares improvisados e sincretizados nos lares indígenas que dialogam com outros universos religiosos e outros tipos de fé, como é o caso do Cristianismo, do Candomblé e da Umbanda presentes em todo o território nacional.

4 O CONTEXTO ÉTNICO E SOCIO RELIGIOSO NO ALTO SERTÃO ALAGOANO

Para uma compreensão mais ampliada da análise que vem sendo aqui desenvolvida procurarei, através das Promessas aos Praiás, estabelecer uma narrativa na qual esses rituais são determinados como forças identitárias por meio dos Encantados (Praiás), sinalizando também, que as ações do Pajé correspondem a um modelo de práticas ou Pajelança que se ajustam ao entendimento que os índios em Alagoas possuem do seu sistema religioso, cujos cultos são conduzidos pelo Pajé, categoria nativa entre os índios no Nordeste, em oposição aos termos Xamã/Xamanismo.

Alagoas é composta por doze etnias indígenas com uma população oscilante entre 12 e 20 mil pessoas⁵. Essa população se organiza, em termos religiosos, basicamente em dois rituais: o Ouricuri e o de devoção aos Praiás, ambos com sistemas religiosos direcionados às entidades encantadas ou singelamente “Encantados”. No Ouricuri, é observado também o culto à “Jurema Sagrada”⁶, à “Jurema de Caboclo”⁷. Outro aspecto religioso interligado aos povos indígenas do Nordeste, sem exceção, é o Toré, dança ritual partilhada por todas as etnias da região.

⁵ Os dados demográficos sobre a população indígena alagoana são bastante oscilantes. As instituições oficiais (A Fundação Nacional do Índio - FUNAI, A Fundação Nacional de Saúde do Ministério da Saúde, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, oferecem dados basicamente coletados dos índios aldeados. No entanto, existem grande número de índios desaldeados e que a depender das estratégias de sobrevivência e política, fluxos e fronteiras étnicas interacionais, a oscilação é comum e introduz o retorno ou não de vários indivíduos e ou mesmo, famílias completas em “viagens de volta” (OLIVEIRA, 2004), oferecendo desta forma, considerações relevantes relacionadas à densidade demográfica das 12 etnias em Alagoas que entre 12 e 20 mil indivíduos das as etnia: Aconã (Traipu), Jiripankó, Karuazú e Katokinn (Pariconha), Kalankó (Água Branca), Karapotó (São Sebastião), Kariri-Xocó (Porto Real do Colégio), Xucuru-Kariri (Palmeira dos Índios), (Pariconha), koiupanká (Inhapi), Karapotó (Delmiro Gouveia), Tingui-Botó (Feira Grande) e Wassu-Cocal (Joaquim Gomes). Para uma visualização melhor veja o mapa do Dseí - Distrito Sanitário Especial Indígena - Alagoas e Sergipe <<http://www.saude.gov.br/saude-indigena/saneamento-e-edificacoes/dseis>>.

⁶ O culto à Jurema, geralmente expressa sincretismos do catolicismo, do sistema de crenças das etnias indígenas na região e o do candomblé, tanto entre alguns grupos indígenas aldeado como os não aldeados. Veja um interessante artigo sobre os diversos aspectos semânticos tanto vegetais como do culto de caboclos relacionados à Jurema em: BAIRRÃO, 2003.

⁷ A jurema *Mimosa tenuiflora* é uma planta sagrada para os povos indígenas no Nordeste. Tem utilidade medicinal e religiosa. O vinho da jurema, extraído da casca e da raiz é utilizado nos rituais indígenas e nas mesas de caboclos da Umbanda, também conhecido como “Mesa Branca” ou “Mesa de Caboclo”.

No sistema de crenças das etnias indígenas em Alagoas, o Ouricuri, o Praiá, a Jurema⁸, além de fornecerem os alicerces filosóficos, éticos e morais dos povos indígenas em questão, simbolicamente, os relaciona aos aspectos profundos da vida em termos espirituais e valores humanos gerados, tanto através de sua ancestralidade, como de suas tradições que representam o complexo universo sociocultural e religioso desses povos, aprimorados ao longo de sua história repleta de estratégias e experiências para sua existência, a partir do processo de colonização.

5 SOBRE O OURICURI, O PRAIÁ E O TORÉ

O Praiá [Encantado] “é vivo, nunca morre”. “Toda a natureza vai e volta”. Essa premissa vincula inteiramente o processo de inclusão, incorporação e reincorporação ao sagrado, gerando assim, um território religioso, cósmico-terrestre e étnico que organiza e dá sentido à vida. É assim que são concebidos o Praiá, o Ouricuri e o Toré no sistema de crença dos povos indígenas do Nordeste. O Ouricuri, por via de regra, está vinculado a um espaço sagrado, um território delimitado geograficamente em cada aldeia ou área indígena – geralmente praticado entre os Fulni-ô de Águas Belas, Pernambuco; Wassu-Cocal, Xucuru-Kariri, Kariri-Xocó, Alagoas, entre outros do Nordeste, onde é permitido unicamente a presença e permanência de sujeitos indígenas iniciados, não somente em termos religiosos, mas, sobretudo, em termos identitários, de pertencimento étnico.

O Ouricuri é como uma extensão do terreiro indígena, espaço ritual de dança, sociabilização e manifestações de crenças. Ressignificado, infinitamente, como espaço étnico e territorial sacralizado, o Ouricuri, assim como todos os terreiros indígenas, é um espaço sagrado cujo fim derradeiro é o cumprimento coletivo de rituais étnicos e religiosos, culminância de um processo passível de se manifestar unicamente neste espaço de forma coletiva.

Tanto o Ouricuri quanto o Terreiro Indígena, o Poró e a “Casa dos Homens Encantados”⁹ são espaços criados de uma consciência coletiva que se fundamenta

⁸ É infinita a literatura, tanto derivadas das pesquisas históricas, como sociológicas, religiosas, antropológicas, como publicadas genericamente sobre os cultos da jurema na umbanda, veja, por exemplo, L’omi l’odò, 2019.

⁹ Tanto o “Poró” como a “Casa dos Homens Encantados” são espaços com as mesmas funções: é o lugar de “descanso dos Praiás”. Na maioria das vezes, pais ou donos de Praiás zelam por eles em

nos aspectos sociopolíticos, étnicos, culturais e religiosos de cada povo, gerando formas de organização e reorganização social, modos distintos de percepção da vida, ordenamento, reordenamento em torno das relações cósmica e terrestre, horizonte que entrevê o passado, o presente e um futuro reterritorializado em novas perspectivas étnicas para os povos indígenas e suas futuras gerações.

No Ouricuri, no Poró e no Terreiro Indígena são realizados retiros socioespirituais durante dias e várias vezes ao ano. Nesse chão sagrado, todas as adversidades são convergidas em diálogos voltados para o bem-estar do grupo, conforto que gira em torno de sua espiritualidade e estratégias de resistência para a manutenção e as experiências étnicas e culturais. O que também é comum nos Terreiros, no Poró e nos rituais de Promessa, do Toré. Esses territórios étnicos e religiosos são bens coletivos. Seus limites não são unicamente geográficos, mas também sobrenatural, cósmico-terrestre, sociocultural, nos quais todas as etnias indígenas e seus indivíduos são tratados como “parentes” e partilham de um artefato cultural e religioso comum, como se fossem “um só povo”.

Os Praiás como entidades encantadas e espirituais são um patrimônio ancestral do Tronco Pankararu, do qual descendem outras ramas, como os Jiripankó, Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koiupanká. Localizados no Alto Sertão Alagoano, esses grupos concebem os Praiás numa categoria de batalhão, já que “ninguém está sozinho” e não “existe o primeiro sem o derradeiro”¹⁰, formando assim um todo complexo na experiência ou etnicidade desses grupos. No sistema de crença que envolve os Praiás, eles são concebidos mediante um sistema simbólico que tem sua representação na natureza e só se apresenta para “quem é de merecimento”¹¹. O Praiá, por ser uma entidade encantada, se apresenta por meio de sonhos, de

sua própria casa em um espaço reservado para esta finalidade. Mas é no Poró ou na “Casa dos homens” (referência dada ao Praiá) que as honrarias devocionais, o cuidado aos Praiás, são realizados – defumações, ventilação e limpeza das fibras e de todos os artefatos rituais do Encantado, do pajé, do moço que o veste e de seu pai/mãe, dono ou dona de Praiá. Qualquer um pode ter mais de um Praiá, até “formar um batalhão” e ter seu próprio Poró. Existem Poró coletivo e Poró individual, por exemplo, do Pajé ou de um dono de vários Praiás, o que atribui status social a este indivíduo. Nesses espaços vários rituais são também realizados, como consultas espirituais, pedidos de proteção, de graças, orações. No Poró ou na Casa dos Homens, abrem-se mesas para consultas, curas, rituais prolongados e outras demandas sócio espirituais.

¹⁰ Concepção que, segundo o Pajé Antônio Karuazu, dinamiza o aglutinamento de todos os índios em uma composição de forças e contínuo étnico.

¹¹ As frases entre aspas fazem parte de anotações de campo entre estes grupos que desde 1990, quando comecei a pesquisa para o doutorado, e ainda hoje sigo em contato.

presságio, avisos em forma de sibilados ou assovio dos ventos, voo repentino de um pássaro pelos caminhos, nas roças, se apresenta, aos merecedores de ser “pai”, “mãe”, “dono” ou “dona” de um Praiá, geralmente em forma de uma pedrinha. Esta será cuidada como um “ser vivo”, em síntese, um patrimônio vivo, um bem coletivo, que passa a ter nome, procedência (da natureza) e identidade social. No campo religioso do tronco Pankararu, para as Ramas e Ponta de Rama, o Praiá ocupa um espaço mítico singular com prerrogativas universais que organiza, estimula e dá sentido as experiências humanas destes povos.

Vale ressaltar, que o Encantado está presente em todo o universo mítico dos indígenas do Nordeste, são os Caboclos Velhos, que se encantaram e ocupam esferas sagradas tanto no reino vegetal, quanto no animal e no reino das águas, sobretudo da água doce - das cachoeiras e dos rios, ocupando desta forma, no imaginário indígena, significados humanos fundamentais da evolução espiritual e experiências humanas de cada etnia, seus indivíduos e suas instituições. Nesse complexo universo, os Praiás se fazem presentes no ritual de Toré, no Serviço de Chão ou de Mesa, para consultas, conselhos, curas e por intermediação do Pajé, que em estado de transe ou não, estabelece o vínculo dialógico com os Encantados e o os interessados, seja no culto a eles dedicado, seja no Poró, ou na Casa dos homens¹², entre inúmeras formas de comunicação e acesso entre os Encantados e o grupo.

6 OS RITUAIS DE PROMESSA - CIRCUNSCRIÇÃO ÉTNICA E RELIGIOSA DE RESISTÊNCIA

As promessas indígenas aos Praiás serão aqui apresentadas em forma de narrativas, a partir de três rituais, por meio dos quais se pretende dar a entender o sentido em torno do Pajé, do Praiá e dos indivíduos envolvidos etnicamente no ritual de promessa ou “obrigação” para o Encantado, considerando o valor e a significação

¹² O Poró é um território sagrado tridimensional no qual o Praiá está presente em espírito e materializado em suas vestimentas representadas no moço que a veste e dele zela e venera. Já a “Casa dos homens encantados”, é o espaço físico reservado, geralmente dentro, ou mais ou menos separado da casa de seu dono/dona ou do pajé no qual é depositado ou guardado seus adereços que são ali, reverenciados, visitados por inúmeras pessoas em uma estreita relação de fé e devoção, este espaço, em termos de representatividade, seria o altar, um lugar de culto aos Praiás. Nesse lugar acontecem também os trabalhos de mesa, de chão, ou seja, de veneração/evocação do Praiá.

a eles atribuída, assim como, o reconhecimento aos Pajés indígenas, na condição de protagonistas e na afirmação de suas atividades/Pajelanças, enlaçadas como ações xamânicas.



Figura 1: Poró Karuazu, em Campinhos, abril de 1999.

Foto: Siloé Amorim.



Figura 2: Abertura do Toré Coletivo, durante a Promessa de Clênio Karuazu, junho de 2001. Foto: Siloe Amorim.

1ª. Narrativa

Clênio Karuazu, um dos filhos de Pajé Antônio Karuazu, no início da década de 2000, vivendo em São Paulo, Capital, passou por um problema de desemprego e procura por uma indenização. Fez um pedido ao Encantado dono do Terreiro Karuazu, o Mestre Kancacarezinho. A obrigação ou Promessa consistiu em levar os Praiás

Karuazu para o Terreiro e oferecer um almoço, o que aconteceu no dia 15 de junho de 2001.

2ª. Narrativa

No dia 15 de junho de 2002, dona Pedrina e dona Enedina, respectivamente, oferecem uma obrigação aos Praiás Pankararu. A promessa se deu devido a dois pedidos. O primeiro se relacionaria as dificuldades que dona Pedrina Koiupanká teve para se aposentar. Depois de perambular por vários anos nos meandros das burocracias do INSS – Instituto Nacional do Seguro Social, fez a promessa de, caso conseguisse se aposentar, até o fim de sua vida traria os Praiás Pankararu para Inhapi, onde mora, com a Banda de Pífano e um almoço, graça que naquele ano, já havia alcançado. Respectivamente naquele mesmo ano e dia, dona Enedina, também Koiupanká, havia feito um pedido: caso os Koiupanká, assim como os Karuazu, Katokinn, Kalankó, em franco período de resgate e reconhecimento étnico e territorial, conseguissem da FUNAI uma resposta positiva para o envio de um Grupo de Trabalho àquelas áreas para a delimitação de seus territórios¹³, ofereceria daquele modo, junto à dona Pedrina, o almoço aos Praiás. Graça alcançada, dona Enedina havia prometido também, subir ao Cruzeiro – na Zona Rural de Inhapi, onde se localizam os Koiupanká, no dia seguinte os Praiás e os índios fizeram a via crucis.

3ª. Narrativa

A Cacique Nina Katokinn, acometida de uma grave enfermidade, fez no dia 22 de setembro de 2019 – mês que a cada ano faz uma obrigação no Terreiro da aldeia – para relembrar e não esquecer a “resistência e luta”¹⁴ em que se apresentam publicamente para comemorar suas lutas, conquistas e reverenciar os encantados.

¹³ Desde 1998 os Kalankó, Karuazu, Katokin e Koiupanka, lutam pela delimitação e demarcação de suas terras, o que ainda não aconteceu. A pesar da garantia de enviar o GT, conforme foi prometido em junho de 2001 – quando estas etnias ocuparam a FUNAI, daí a promessa de dona Enedina. A FUNAI já fez alguns relatórios técnicos voltados para a identidade étnica, mas se mantém indiferente sobre o reconhecimento étnico e territorial das etnias mencionadas. Apesar de várias conquistas no âmbito da saúde e da educação, estes grupos não têm, todavia, seu território nem sequer delimitado, quanto menos, demarcado.

¹⁴ Que cada uma das etnias aqui apresentadas realiza em diferentes épocas do ano: Karuazu em abril, Kalankó em Julho, Katokin em setembro e Koiupanká em dezembro, variavelmente de acordo com as possibilidades do grupo.

Nina, ao se sentir melhor, fez uma promessa a um poderoso Encantado, o Capitão da Meia Noite.

Nesses contextos ritualísticos, em torno dos Encantados e do Pajé de cada aldeia, uma imensa rede de relações – cósmico-terrestre – começa a fluir e fundamentar a afirmação da autoimagem dos povos indígenas em contexto de resistência étnica¹⁵, ao mesmo tempo em que estabelece interações de fé e arranjos ritualísticos com outras etnias e grupos sociais locais, como a Igreja Católica e a sociedade circundante não índia¹⁶.

7 PARA UMA COMPREENSÃO ETNOGRÁFICA DAS PROMESSAS INDÍGENAS

No Poró, debaixo da pitombeira, foi pedido perdão por cantar os toantes às quartas-feiras. Os toantes não podem ser chamados à toa. Se chamar sem necessidade, fica todo mundo aí, parado; o toante é sagrado, é a identidade do Praiá, é o Praiá¹⁷. O Toante se apresenta no canto de Toré.

O sentido da palavra “promessa”, a partir do catolicismo, indica um compromisso entre um santo milagroso e a pessoa que faz o pedido ao santo, seja ele de cura, de realização de um sonho, etc. Então, o “pacto”, a promessa, entre um e outro está consolidada e materializa-se nos rituais que ocorrem entre o pedido, a realização dele e a dádiva, (AMORIM, 2017).

¹⁵ Contexto que coloca, a partir de 1998, os Kalankó, Karuazu, Katokin e Koiupanká, que começam a se apresentar publicamente com uma grande festa (do “Ressurgimento”), através das quais lutam pelo reconhecimento étnico e territorial pela Fundação Nacional do índio - Funai.

¹⁶ Para melhor compreender os detalhes desses rituais, ver Amorim, 2017.

¹⁷ Notas de Campo em 2001 durante o Menino do Rancho no Tanque, Pariconha. Esta fala era muito recorrente em Dona Aliete, Karuazu, mãe do Pajé Antônio.



Figura 3: Toré dos Praiás, Aldeia Katokinn, 22 de setembro de 2019.
Foto: Siloé Amorim.



Figura 4: Mestra Katokinn recebendo a obrigação. Ressurgimento Katokinn.
Foto: Siloé Amorim, 2002.

O pagamento da promessa fecha um círculo de “dar, receber e retribuir”. Uma vez feito o pedido e alcançada a graça, este momento, normalmente, vem repleto de significados. Um deles, observado durante o trabalho de campo é o de divulgar, por em circulação a graça, ou os benefícios alcançados por meio do “milagre” e de seu benfeitor Encantado. Através de um pedido aos encantados são subtraídos os elementos que estruturam as “obrigações” em si, realizações dos rituais de reciprocidade, conforme expressam o Pajé Antônio Karuazu e a Cacique Nina Katokinn: “A gente tem que fazer o pedido com fé no Encantado e cumprir direitinho as obrigações”¹⁸.

Este aspecto singular indica que os pedidos não estão inseridos unicamente em um desejo individual, mas sim em um contexto de satisfação do cumprimento da “promessa”, concretizado coletivamente e no qual todos participam, deixando para um segundo plano o sentido individual, o de “tirar proveito do encantado”. Sentido que prioriza o surgimento de vários espaços ritualísticos com a retomada das sementes¹⁹ ou dos Praiás e seus toantes e o estabelecimento de alianças entre si, com os Encantados, com a sociedade, com o Pajé. Nessa complexa relação, teoricamente, o termo Xamanismo para as etnias aqui descritas, não consegue explicar em si tais dinâmicas e rituais, ancestrais da identidade indígena em confronto com uma tradicionalidade do indigenismo brasileiro que coloca em dúvida as identidades indígenas em contextos políticos de autoafirmação étnica.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tais uniões analisadas na perspectiva das teorias antropológicas, a partir de uma “tríplice aliança” – dar, receber e retribuir –, ou “laços de reciprocidades”, com os quais Marcel Mauss ([1923-24], 1974) interpreta em *Essai sur le Don*, inscrevem-se, na lógica das promessas aos encantados, numa “dependência” não unicamente de satisfazer uma necessidade pessoal ou do grupo, mas sim porque se torna imperativo marcar as regras dessas “obrigações” ou “pedidos”, que são interdependentes entre o indivíduo, o Encantado, o grupo e o Pajé e na ritualística da obrigação, ou seja, na

¹⁸ Apesar disso, jamais observei nas promessas uma reclamação, caso não fossem cumpridas, o que indica que o significativo nesses rituais é a possibilidade de ações coletivas que alimentam a autoestima e valores da alteridade.

¹⁹ Metáfora que indica o aparecimento de um Encantado.

Pajelança. Relação que transforma em “bem comum” o Encantado e sua energia, tornando-o uma força simbolicamente eficaz (MAUSS, 1974, p. 138-140) de utilidade coletiva, que contribui não só para a organização social de cada etnia, mas principalmente, para sua harmonia, aspecto que estrutura as relações, ideias, crenças e o sentimento de pertencimento étnico em si, ou seja, de alteridade (AMORIM, 2017).

Circunstâncias, que, de acordo com as teorias estruturalistas (LÉVI-STRAUSS, [s.d.])²⁰, motiva a ideia de estabilidade ou “estrutura”; aspectos relevantes na composição social de um grupo, em oposição ao que é instável, ocasional. Assim, as formas como esses elementos ou suas partes²¹ se relacionam entre si, são o que determinam a natureza simbólica das características, da função, ou do funcionamento dos eventos sociais, étnicos relacionados aos rituais, por exemplo, da promessa como objeto de caráter indenitário, étnico. O modo como tais rituais de “promessas” são organizados entre essas etnias, indica, empírica e especificamente em sua estrutura ritual, as especificidades do Pajé, subordinado às forças ou esfericidades do ou de um Encantado específico e o tipo de relação necessária em função das instituições religiosas básicas (próprias) e das atividades a elas atreladas reivindicado nos rituais de trocas inter-relacionados como um todo, frente ao o Pajé, o Encantado e o pedinte.

A estrutura social, relacional, isto é, o núcleo das promessas, baseia-se na organização e formalização dos rituais, ou dos “pedidos de graça”, em um sistema coerente de relações que forma o alicerce ou a dinâmica na qual residem aspectos variáveis dos fenômenos de inter-relações (negociações nos rituais) interpessoais que envolvem a comunidade e as performances de Pajelança, portanto, com atendimentos coletivos entre os envolvidos. É nesse sentido que o entendimento étnico dos povos indígenas na região Nordeste compreende um entendimento centrado em rituais de Pajelança intermediado por um Pajé indígena e não por um “Xamã” que, “assimilou de forma genérica”, conhecimentos tradicionais indígenas transmitidos por outrem que classificam tais práticas de “Xamanismo”, termo generalizante que não corresponde a complexidade étnica específica de um Pajé, que é também, um especialista espiritual específico de uma etnia indígena, etnicamente diferenciada.

²⁰ Curiosamente, esta edição vem sem a data de publicação. O capítulo que corresponde a este tema é o Capítulo X sobre a Eficácia Simbólica e o Capítulo XI, a Estrutura dos Mitos.

²¹ Sobre esta discussão ampla e complexa, ver Caillé, 2002.

Essa é a defesa em torno dos conceitos de Pajé e Pajelança aqui apresentados com o intuito de gerar um debate ampliado em termos dos conceitos antropológicos sobre peritos espirituais desenvolvidos pela antropologia e que alguns protagonistas indígenas reavaliam como, minimamente, ambíguos quando referidos de forma genérica aos Pajés indígenas em Alagoas.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Siloé Sores de. **Resistência e Ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Maceió: Iphan-AL, 2017

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Raízes da Jurema. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 157-184, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000100009&lng=en&nrm=iso. Acesso em 24 Nov. 2019.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o Terceiro Paradigma**. Petrópolis, RJ: vozes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**; edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987, p. 1058.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LEWIS Jonh. **Antropologia simplificada**. Tradución del inglês, 1969, p. 94-96.

LOWIE, Robert H. Indians of the Plains. American Museum of Natural History, **Anthropological Handbook** n. 1 New York: McGraw-Hill, 1954.

MARCEL, Mauss. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

L'OMI L'ODÒ, Alexandre. A Jurema Sagrada – Resiliente religião de matriz indígena do Nordeste do Brasil. In: **Revista Senso**, Edição 11/ junho / julho / 2019. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/2019/06/28/editorial-11a-edicao-juremasagrada/>. Acesso em, 04 de nov. de 2019.

TURNER, Victor. Profesiones Religiosas: Estudios Sociológico. **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**, vol. 8, Madrid, 1978, p. 547-552.